

Altri studi

I PRESUPPOSTI ANTROPOLOGICI
DELL'ORDINAMENTO
MATRIMONIALE CANONICO

ANTHROPOLOGICAL PRESUPPOSITIONS
OF THE CANONICAL MATRIMONIAL ORDER

PAOLO BIANCHI

RIASSUNTO · L'articolo si propone di evidenziare i presupposti antropologici sottostanti il diritto canonico sostanziale in tema di matrimonio. Ciò viene sviluppato attraverso otto tesi che pongono in luce come il diritto matrimoniale canonico presupponga una concezione della persona umana come composta da una armoniosa (non dualistica) unione di corpo e di spirito; chiamata a realizzarsi in un amore responsabile e oblativo, non solo egoistico e istintivo; ordinariamente libera, non ostanti tutti i limiti e i condizionamenti dalla libertà finita, propria dell'essere umano; una persona ordinariamente capace di perseguire l'ideale della donazione di sé; aperta al riconoscimento e alla sequela coerente della verità, nonché alla trascendenza; in strutturale rapporto con la comunità, nel superamento di una chiusura individualistica su di sé. L'analisi vuole dimostra-

ABSTRACT · This article has the purpose to put on evidence the anthropological presuppositions which are at the base of the substantial canon law regarding the marriage. This purpose is developed through eight thesis bringing out how the canon law on marriage assumes a human being conception composed by a harmonious (not dualistic) spiritual and corporal union; aiming to realize a responsible and offering love, not only an egoistic and instinctive one; a normally free person, not hindering all the limits and the conditioning from a finished freedom, typical of the human being; a person usually able to follow the ideal of self-donation; ready to recognize and coherently follow the truth, as well as the transcendence; structurally connected to the community, overcoming an individual closure in itself. The analysis intends to demonstrate how

paolobianchi@terl.it, Presidente del Tribunale Ecclesiastico Regionale Lombardo, IT.
Contributo sottoposto a doppia revisione anonima (*double-blind peer review*).

re come sia pretestuosa e infondata una contrapposizione fra diritto e teologia.

PAROLE CHIAVE · Matrimonio, Antropologia, Teologia e diritto, Basi teologiche e antropologiche della disciplina ecclesiale.

pretesting and groundless is the contraposition between law and theology.

KEYWORDS · Marriage, Anthropology, Theology and Law, anthropological and theological basis of ecclesiastical discipline.

INTRODUZIONE

SONO molto grato alla Facoltà di diritto canonico della Pontificia Università della *Santa Croce*, di questo invito, come del resto dei molti altri che mi sono stati fatti per insegnamenti o convegni. Nel corso degli anni ho imparato a conoscere e ad apprezzare questo ambiente e, soprattutto, le persone che vi lavorano: i docenti anzitutto, ma anche il personale amministrativo e organizzativo, sempre puntuale nel far sì che docenze ed eventi si svolgano nel migliore dei modi. Gli studenti di questa Università possono ritenersi fortunati di poter contare sul lavoro di tutte queste persone.

A suo tempo, però, come studente io mi sono formato in un'altra università, ossia la Pontificia Università Gregoriana e voglio iniziare questo mio intervento con il ricordo di un racconto fatto da uno dei miei docenti di allora.

Il grande canonista padre Jean Beyer – gesuita belga e molto esperto soprattutto delle problematiche della vita consacrata e dei relativi istituti – raccontava un episodio risalente a quando, al momento della sua destinazione ministeriale, il Generale dei Gesuiti gli aveva comunicato che avrebbe dovuto dedicarsi allo studio del diritto canonico. Padre Beyer ammetteva di non aver saputo nascondere un moto di stizza e di aver proferito una frase di questo genere: «Ah! Per diventare un fossile!». Al che, senza perdere in alcun modo la calma, il Generale dei Gesuiti gli aveva replicato: «Caro padre, studiando il diritto canonico vedrà che vi troverà molta più teologia di quello che pensa». E, diceva padre Beyer, la sua esperienza aveva poi confermato tale previsione.

Riferisco tale ricordo sia perché è un invito a dare profondità anche teologica al vostro studio del diritto canonico, sia perché in qualche modo mi appare una introduzione idonea alla mia odierna esposizione. Infatti, in questo intervento intendo proseguire e approfondire una riflessione svolta nel 2008 a commento di una affermazione di Benedetto XVI secondo la quale sarebbe possibile «elaborare un'autentica antropologia giuridica del matrimonio». ¹ In una delle sue allocuzioni alla Rota Romana, Papa Ratzinger sostenne infatti che, a partire dal concetto del tutto tradizionale di matrimonio quale

¹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione* alla Rota Romana del 27 gennaio 2007, «AAS» 99 (2007), p. 89.

intima communitas vitae et amoris e da quello della unità duale della coppia umana, descritta già nei passi della Scrittura, si potrebbe appunto elaborare una intera antropologia giuridica del matrimonio. Da parte mia, però, più che un lavoro di costruzione teorica a partire da quei concetti, vorrei svolgere un più umile lavoro di ricognizione delle implicazioni antropologiche (ma, nel nostro contesto, di una antropologia *teologica*) che si possono desumere dall'ordinamento positivo matrimoniale canonico vigente, in quanto sono già in esso contenute e da esso presupposte.

ALCUNE PREMESSE

In primo luogo, va richiamata la convinzione, che credo difficilmente controvertibile, che ogni ordinamento giuridico presupponga un'antropologia, ossia una visione della persona umana, dei suoi rapporti con gli altri e con i beni materiali, quindi anche della società. Pensare a un diritto puramente tecnico, significa commettere una pericolosa ingenuità, che spoglia fra l'altro il giurista della sua funzione anche culturale e finisce per assoggettarlo al potere, politico, economico o di qualunque natura sia.² Così anche certe "purezze metodologiche" che si proponevano nella canonistica di qualche anno fa, se certamente hanno il risvolto positivo di invitare a mantenere una corretta metodologia giuridica nella produzione e nell'interpretazione del diritto, non possono comportare il disconoscimento delle premesse ideologiche (nel nostro caso, antropologiche) che ogni ordinamento giuridico contiene e che può a sua volta confermare, sviluppare, oppure contraddire nell'opera di normazione positiva.

Occorre altresì precisare come sia certo vero che negli ultimi decenni – lo ricorda anche Papa Francesco in *Amoris Laetitia* (AL) 32, rifacendosi ai lavori sinodali – si è verificato, anche per quanto concerne i temi del matrimonio e della famiglia, un «cambiamento antropologico-culturale» del quale occorre tener conto. Tuttavia ciò non significa che sia cambiata in modo propriamente essenziale la natura umana e che non possano quindi essere reperiti degli elementi che – per quanto insieme magari ad altri perituri in quanto culturalmente e storicamente condizionati – siano individuabili come cardini stabili di una visione antropologica e, come tali, fonte di ispirazione altrettanto stabile del sistema giuridico che li immette nella vita della comunità alla quale esso è destinato. In altre parole: ogni ordinamento giuridico presuppone una visione antropologica; se non tutti i suoi contenuti sono immutabili, ve ne sono però alcuni che si propongono come strutturali.

In secondo luogo, e in conseguenza di quanto appena detto, va ribadito il

² Cfr. le interessanti osservazioni di F. D'AGOSTINO sulla responsabilità e sulla figura del giurista, che si possono reperire in diversi scritti del noto filosofo del diritto, particolarmente impegnato nel dibattito culturale. Ad esempio: *Filosofia del diritto*, Torino 2005.

convincimento – anche se qui sussistono scuole di pensiero diverse – della irriducibilità del diritto alla legge, alla mera norma positiva, oppure a una pur raffinata procedura di composizione dei conflitti, degli interessi divergenti e dei rapporti di forza fra le varie componenti di una determinata società. In altre parole, occorre recuperare – ma è un convincimento abbastanza condiviso nella canonistica – una visione filosofica e anzi metafisica del diritto, senza la quale il diritto medesimo rischia di non avere altro fondamento che la forza che lo impone.³ Tale necessità di ripensamento e di recupero appare testimoniata dal rinascere interesse per una categoria filosofico-giuridica che solo qualche anno fa sembrava definitivamente tramontata e quasi proscribta, ossia quella del diritto naturale. È una prospettiva che può trovare, da un punto di vista teologico, il suo fondamento in una corretta teologia della creazione, intesa non già come la semplice produzione o costruzione del mondo, bensì come il reperimento di quel dover-essere che è iscritto e desumibile dalla struttura ontologica della realtà. Lo ricordava ad esempio Benedetto XVI in occasione di un congresso dedicato alla legge morale naturale. Dichiarandosi da un lato ammirato per il grande sviluppo della capacità umana di decifrare le regole e la struttura della materia, osservava però che «siamo sempre meno capaci di vedere la fonte di questa razionalità, la Ragione creatrice. La capacità di vedere le leggi dell'essere materiale ci rende incapaci di vedere il messaggio etico contenuto nell'essere, messaggio chiamato dalla tradizione *lex naturalis*, legge morale naturale. Una parola, questa, per molti oggi quasi incomprensibile a causa di un concetto di natura non più metafisico, ma solamente empirico».⁴ E, spostandosi poi su di un piano più prettamente giuridico, Benedetto XVI ricordava l'esistenza di «norme che precedono qualsiasi legge umana: come tali non ammettono interventi in deroga da parte di nessuno. La legge naturale è la sorgente da cui scaturiscono, insieme a diritti fondamentali, anche imperativi etici che è

³ La contestazione della riduzione del diritto alla forza viene del resto da lontano, come insegna ad esempio l'Antigone di Sofocle, per quanto non vada eccessivamente schematizzata la complessa dialettica fra le ragioni di Antigone e quelle di Creonte. Si veda ad esempio tutta la terza parte (pp. 161-220) del bel libro di F. OST, *Mosé, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, Bologna 2007, che fra l'altro invita appunto a una lettura non dicotomica ma dialettica delle figure di Antigone e di Creonte. Si veda anche la parte dedicata all'Antigone nello studio del 1986 di M. C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 2004, pp. 135-188 e anche G. ZAGREBELSKY, *Il diritto di Antigone e la legge di Creonte*, in *La legge sovrana. Nomos basileus*, a cura di I. Dionigi, Milano 2006, pp. 21-51. Né bisogna infine scordare l'insegnamento del Concilio vaticano II, che in *Gaudium et spes* (GS) 16 ricorda che «homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet».

⁴ BENEDETTO XVI, *Ad Congressum Internationalem de "Lege morali naturali" quem promovit Pontificia Studiorum Universitas Lateranensis*, «AAS» 99 (2007), p. 243. Cfr. anche il commento a tale discorso: M. DEL POZZO, *Un invito a decodificare il messaggio fondamentale dell'essere*, «Ius Ecclesiae» 19 (2007), pp. 497-509.

doveroso onorare. Nell'attuale etica e filosofia del Diritto, sono largamente diffusi i postulati del positivismo giuridico. La conseguenza è che la legislazione diventa spesso solo un compromesso tra diversi interessi: si cerca di trasformare in diritti interessi privati o desideri che stridono con i doveri derivanti dalla responsabilità sociale. In questa situazione è opportuno ricordare che ogni ordinamento giuridico, a livello sia interno sia internazionale, trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale, nel messaggio etico iscritto nello stesso essere umano».⁵

Anche Francesco in AL 52 non si discosta dal proporre un fondamento naturale (nel senso di basato sulla *natura* dell'uomo) della famiglia e del matrimonio: «Nessuno può pensare che indebolire la famiglia come società naturale fondata sul matrimonio sia qualcosa che giova alla società. Accade il contrario: pregiudica la maturazione delle persone, la cura dei valori comunitari e lo sviluppo etico delle città e dei villaggi. Non si avverte più con chiarezza che solo l'unione esclusiva e indissolubile tra un uomo e una donna svolge una funzione sociale piena, essendo un impegno stabile e rendendo possibile la fecondità». Tale fondamento si contrappone a quella che viene definita come «una decostruzione giuridica della famiglia che tende ad adottare forme basate quasi esclusivamente sul paradigma dell'autonomia della volontà» (AL 53).

La terza e ultima premessa che vorrei porre ha un significato soprattutto dal punto di vista ecclesiale. In concreto vorrei richiamare a guardarsi dalla decettiva e ingiustificata contrapposizione che spesso viene postulata (più o meno surrettiziamente) fra dimensione giuridica e dimensione pastorale, personale, carismatica. Tale contrapposizione non è condivisa dall'insegnamento ufficiale della Chiesa: lo ha ricordato magistralmente San Giovanni Paolo II nella sua allocuzione alla Rota Romana del 1990;⁶ lo hanno richiamato i vescovi italiani in un interessante e purtroppo poco conosciuto Documento pastorale;⁷ lo ha ribadito Benedetto XVI sia nella sua prima enciclica *Deus caritas est*⁸ sia nella sua prima allocuzione al Tribunale della Rota Romana, contestando appunto una «pretesa contrapposizione tra diritto e pastorale»⁹ e proponendo l'amore e il rispetto per la verità come punto di unità fra dimensione giuridica e dimensione più complessiva della pastorale.¹⁰

⁵ BENEDETTO XVI, *Ad Congressum Internationalem*, cit., p. 244.

⁶ Cfr. «AAS» 62 (1990), pp. 872-877.

⁷ Cfr. EPISCOPATO ITALIANO, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 1° gennaio 1989, in *Enchiridion CEI*, IV, nn. 1343-1423.

⁸ Cfr. l'interessante articolo di C. REDAELLI, *L'enciclica di Benedetto XVI Deus caritas est e il diritto canonico*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 19 (2006), pp. 337-349.

⁹ BENEDETTO XVI, *Allocuzione* alla Rota Romana del 28 gennaio 2006, «AAS» 98 (2006), p. 136.

¹⁰ La rivista «*Ius Ecclesiae*» ha dedicato diversi contributi al commento delle allocuzioni di Benedetto XVI alla Rota Romana, soprattutto mettendo in luce l'amore e il rispetto per

Né diversamente insegna Francesco, che fin dalla sua prima allocuzione alla Rota Romana ha affermato: «La dimensione giuridica e la dimensione pastorale del ministero ecclesiale non sono in contrapposizione, perché entrambe concorrono alla realizzazione delle finalità e dell'unità di azione proprie della Chiesa. L'attività giudiziaria ecclesiale, che si configura come servizio alla verità nella giustizia, ha infatti una connotazione profondamente pastorale, perché finalizzata al perseguimento del bene dei fedeli e alla edificazione della comunità cristiana». ¹¹

A ben vedere, il vero contrario del diritto non sono la pastorale o il carisma ma l'arbitrio, il disordine, il soggettivismo, l'approssimazione e l'improvvisazione, l'autoritarismo, che non sono certo le condizioni migliori per l'impostazione e il perseguimento di prassi od obiettivi pastorali. Un diritto correttamente inteso e intelligentemente applicato è anzi una tutela per un'attività pastorale nel suo senso più complessivo, in quanto cura che essa avvenga secondo giustizia, che è la regola fondamentale di ogni relazione interpersonale e intersoggettiva.

OTTO TESI ANTROPOLOGICHE

Poste le tre premesse di cui sopra, passo a svolgere il mio tema: quale antropologia, quale visione della persona umana sono contenute nell'ordinamen-

la verità come il punto di equilibrio fra diritto e pastorale. Cfr. la allocuzione del 28 gennaio 2006, «AAS» 98 (2006), pp. 135-138, ma anche «Ius Ecclesiae» 18 (2006), pp. 497-500, con commento di M. DEL POZZO, *Nella verità, la giustizia. Considerazioni a margine della prima Allocuzione benedettina alla Rota*, pp. 503-523; la allocuzione del 27 gennaio 2007, «AAS» 99 (2007), pp. 86-91, ma anche «Ius Ecclesiae» 19 (2007), pp. 483-487, con commento di F. PUIG, *Sulla verità e l'intrinseca natura giuridica del matrimonio*, pp. 490-494; la allocuzione del 26 gennaio 2008, «AAS» 100 (2008), pp. 84-88, ma anche «Ius Ecclesiae» 20 (2008), pp. 457-460, con commento di O. FUMAGALLI CARULLI, *Verità e giustizia nella giurisprudenza ecclesiale*, pp. 463-478; la allocuzione del 29 gennaio 2009, «AAS» 101 (2009), pp. 124-128, ma anche «Ius Ecclesiae» 21 (2009), pp. 478-481, con commento di M. A. ORTIZ, *Capacità consensuale ed essenza del matrimonio*, pp. 481-493; la allocuzione del 29 gennaio 2010, «AAS» 102 (2010), pp. 110-114, ma anche «Ius Ecclesiae» 22 (2010), pp. 493-496, con commento di M. DEL POZZO, *Caritas in veritate, salva iustitia*, pp. 496-507; la allocuzione del 22 gennaio 2011, «AAS» 103 (2011), pp. 108-113, ma anche «Ius Ecclesiae» 23 (2011), pp. 467-471, con commento di P. BIANCHI, «Non esiste [...] un matrimonio della vita e un altro del diritto»: *l'esigenza di una seria pastorale prematrimoniale e di una coerente prassi giudiziaria*, pp. 472-485; la allocuzione del 21 gennaio 2012, «AAS» 104 (2012), pp. 103-107, ma anche «Ius Ecclesiae» 24 (2012), pp. 701-704, con commento di E. BAURA, *La realtà disciplinata quale criterio interpretativo giuridico della legge*, pp. 705-717; la allocuzione del 26 gennaio 2013, «AAS» 105 (2013), pp. 168-172, ma anche in «Ius Ecclesiae» 25 (2013), pp. 515-519, con commento di M. GAS AIXENDRI, *Fede e intenzione nel matrimonio sacramento*, pp. 519-533.

¹¹ Allocuzione del 24 gennaio 2014, «AAS» 105 (2014), pp. 89-90. Anche «Ius Ecclesiae» 26 (2014), pp. 472-473, con commento di M. DEL POZZO, *Il profilo del giudice ecclesiastico*, pp. 473-484.

to matrimoniale canonico? Vorrei procedere a modo di tesi, documentando, per ciascuna di esse, i dati dell'ordinamento positivo vigente che fondano le varie affermazioni.

PRIMA TESI: *la persona umana è uno spirito incarnato, ossia ha una dimensione spirituale e una corporea, ma non è esclusivamente riducibile ad una di esse: solo corpo, materia, oppure solo spirito.*¹²

Vista dal punto prospettico dell'ordinamento matrimoniale, la tesi riprende la concezione del tutto classica del matrimonio non solo come *communio corporum*, ma anche come *communio animorum*. Naturalmente, non voglio qui addentrarmi nella discussione dei termini – corpo e anima – con i quali la tesi è formulata, anche se occorre segnalare che pure il tema dell'anima pare ritornare all'attenzione del dibattito (almeno) teologico;¹³ occorre peraltro non così facilmente dimenticare come il concetto di “anima” sia uno dei guadagni più alti del pensiero occidentale,¹⁴ fin dai suoi primordi di carattere propriamente filosofico.

Ma dove la tesi formulata trova il suo riscontro nell'ordinamento vigente? Non c'è dubbio che la dimensione spirituale trovi la sua massima espressione nel principio cardine di tutto l'ordinamento matrimoniale canonico, ossia quello che pone il consenso delle parti come causa efficiente del vincolo matrimoniale o, che è poi lo stesso, come essenza del patto nuziale. Questa concezione – espressamente dichiarata anche nel vigente can. 1057 § 1: *matrimonium facit partium consensus* – si è come noto affermata nel secolo XII, come chiaro frutto di quel reciproco arricchimento del pensiero cristiano e del diritto romano,¹⁵ che proprio in quella fase storica tornava ad essere studiato in maniera più sistematica.

Anche Francesco, in AL 75 ha ribadito quella che chiama la *centralità* del consenso: «Secondo la tradizione latina della Chiesa, nel sacramento del matrimonio i ministri sono l'uomo e la donna che si sposano, i quali, manife-

¹² «Corpore et anima unus»: così GS 14 indica i costitutivi della persona umana.

¹³ Cfr., a solo titolo di esempio, il trattato sulle cose ultime di J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 2008, opera più volte riedita e dove la pertinenza del concetto di anima per il pensiero cristiano viene difesa e giustificata.

¹⁴ Cfr. P. SARRI, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997. Cfr. anche G. REALE, *Corpo, anima e salute*, Milano 1999, nonché *passim* i dieci volumi dello stesso Autore dal titolo *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2004, dove la centralità della idea di ψυχή e la necessità della sua cura vengono evidenziate nei diversi momenti storici nei quali il pensiero filosofico antico si è sviluppato. Molto interessante, per la tematica di cui ci occupiamo, anche il volume di E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Bari 2007, soprattutto il capitolo IV dal titolo *Che cos'è l'uomo?* (pp. 127-172). Cfr. anche M. MIGLIORI *et alii* (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007.

¹⁵ Cfr. il magistero del grandissimo studioso delle istituzioni del diritto romano, Biondi, espresso sul tema in parola nella sua monumentale opera sul diritto chiamato appunto *romano-cristiano*.

stando il loro mutuo consenso ed esprimendolo nel reciproco dono corporeale, ricevono un grande dono. Il loro consenso e l'unione dei corpi sono gli strumenti dell'azione divina che li rende una sola carne. [...] La Chiesa può esigere che l'atto sia pubblico, la presenza di testimoni e altre condizioni che sono mutate nel corso della storia, però questo non toglie ai due sposi il loro carattere di ministri del sacramento, né diminuisce la centralità del consenso dell'uomo e della donna, che è ciò che di per sé stabilisce il vincolo sacramentale».

Il principio consensualistico, espressivo della dimensione spirituale della persona, non si affermò né è oggi affermato a detrimento dell'importanza della dimensione corporea del matrimonio, quella specificamente legata alla sessualità e alla procreazione; una dimensione che in qualche modo veniva sottolineata dalla tradizione giuridica soccombente nel secolo XII, quella germanica, che poneva la consumazione-*traditio rei* come momento costitutivo del matrimonio. Così, anche nel diritto oggi vigente, l'impossibilità radicale di realizzare una comunione anche fisica – la impotenza copulativa di cui al can. 1084 § 1 – è un impedimento dirimente al matrimonio: si noti, un impedimento indispensabile, inderogabile, proprio in quanto questo tipo di comunione appartiene di principio alla struttura ontologica del matrimonio. Così, l'avvenuta comunione fisica fra i coniugi – se posta *humano modo*, come precisa il can. 1061 § 1 – produce la consumazione del matrimonio, una realtà che ha un grandissimo valore non solo dal punto di vista antropologico e/o sentimentale-affettivo, ma anche giuridico, in quanto consolida a tal punto il vincolo nuziale che, se esso è celebrato fra battezzati, sfugge completamente alla possibilità di suo scioglimento da parte della Chiesa, anche da parte della sua suprema autorità.¹⁶ Così, infine, la dimensione corporea del matrimonio trova la sua esplicitazione normativa sia nella indicazione della procreazione come finalità istituzionale del matrimonio stesso (cfr. il can. 1055 § 1), cioè come obiettivo alla cui potenziale realizzazione l'istituto è per sua natura ordinato; sia nella determinazione di quella che la dottrina chiama la *substantia matrimonii*, che costituisce il presupposto conoscitivo minimo – ossia appunto la *scientia minima* – sulla base del quale è possibile esprimere il consenso coniugale: infatti, il can. 1096 § 1 richiede che il contraente almeno non ignori che alla procreazione della prole si giunge *cooperatione aliqua sexuali*.

SECONDA TESI: l'ordinamento canonico matrimoniale presuppone che *la persona umana si realizzi attraverso il donarsi*.

È questa un'affermazione di grande rilevanza culturale ed educativa, che

¹⁶ Cfr. il can. 1141 e l'*Allocuzione* di Giovanni Paolo II alla Rota Romana del 21 gennaio 2000, «AAS» 92 (2000), pp. 350-355.

ha la potenzialità di proteggere la persona dall'inganno dell'individualismo insaziabile, che genera alla fin fine solo insoddisfazione e tristezza. Già il pensiero filosofico precristiano aveva colto questo pericolo¹⁷ e il cristianesimo ha dato ad esso un antidoto decisivo: è solo intendendo la propria persona come dono che ci si può davvero realizzare. Basti pensare alla serie di profonde catechesi di San Giovanni Paolo II sull'amore umano, tenute nei primi anni del suo pontificato, per rendersene conto;¹⁸ dove proprio per indicare questa strutturale tensione dell'uomo a farsi dono viene fatto più volte ricorso proprio al linguaggio sponsale.

La tesi formulata trova il suo invero nell'ordinamento canonico positivo in un'altra norma cardine di tutto il sistema: ossia quella che definisce il cosiddetto oggetto del consenso o del patto nuziale. Integrando la definizione previgente,¹⁹ tecnicamente precisa ma passibile di interpretazioni equivoche, l'attuale can. 1057 § 2 afferma che, nel patto nuziale, i contraenti *se se mutuo tradunt et accipiunt*: ossia, appunto, donano se stessi. Tale dono acquista la sua specificazione coniugale facendosi carico dei doveri e riconoscendo in capo all'altra parte i diritti dello stato coniugale²⁰ o, più complessivamente, donando in modo perpetuo ed esclusivo la propria mascolinità e femminilità, che indicano gli aspetti della persona (da non ridurre al piano solo materiale, per intenderci quello della genitalità) specificamente coinvolti dalla donazione coniugale di sé. Come precisa Benedetto XVI nell'allocuzione del 27 gennaio 2007 alla Rota Romana: «Ogni matrimonio è certamente frutto del libero consenso dell'uomo e della donna, ma la loro libertà traduce in atto la capacità naturale inerente alla loro mascolinità e femminilità».²¹

La tesi che la persona si realizza facendosi dono trova un'altra concretizzazione importante nell'ordinamento matrimoniale vigente laddove esso definisce una delle due finalità istituzionali del matrimonio con l'espressione *bonum coniugum*. Tale espressione, contenuta nel can. 1055 § 1, ha un significato intuitivo e complessivo, mentre bisogna dire che la dottrina e la giurisprudenza non ne hanno ancora sviscerato tutte le implicazioni da un punto di vista analitico. Così, per fare solo degli esempi, alcuni affermano che tale espressione solo sintetizzi i tradizionali *bona fidei, prolis et sacramenti* senza

¹⁷ Cfr. figure impressionanti come il Callicle del *Gorgia* platonico o il Trasimaco del primo libro della *Repubblica*.

¹⁸ Queste catechesi si possono trovare ad esempio nel volume: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma-Città del Vaticano 1985.

¹⁹ Cfr. il can. 1081 § 2 del Codice promulgato nel 1917, che definiva l'oggetto del patto nuziale come lo «ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem».

²⁰ In questo senso può essere intesa l'espressione del can. 1057 § 2 che i contraenti donano se stessi «ad constituendum matrimonium».

²¹ «AAS» 99 (2007), p. 89.

altro aggiungervi; altri vi riconducono i doveri del mutuo aiuto, materiale e spirituale,²² e del rispetto reciproco; altri ancora vi riportano il dovere, giuridico e non solo morale, della fedeltà coniugale; altri infine vi scorgono un principio ispiratore di altre norme dell'ordinamento, come ad esempio il requisito che la consumazione del matrimonio debba avvenire *humano modo*²³ o l'esigenza che il contraente debba essere protetto contro errori circa qualità importanti dell'altra parte, indotti dolosamente per estorcerne il consenso.²⁴ In ogni modo, resta sufficientemente chiaro che chi contrae matrimonio non possa impegnarsi per e pretendere solo il bene proprio, ma debba al contrario, donarsi, spendersi per un progetto esistenziale comune, che comprende anche il bene dell'altro. Non a caso, sempre nel già più volte citato can. 1055 § 1, il Legislatore ha denominato *consortium* il matrimonio in quanto stato di vita. Come a dire: chi si sposa, si dona all'altro per condividere un destino; lo ricorda anche la formula liturgica, «[...] nella buona e nella cattiva sorte». Già la tradizione classica aveva intuito in questo modo il rapporto matrimoniale: un esempio in questo senso è la bellissima figura di Alcesti, nella omonima tragedia di Euripide, che offre la sua vita per il marito Admeto: un esempio talmente elevato che un (semi)dio la riconduce misteriosamente indietro dall'Ade, dopo una vittoriosa lotta con Thanatos.²⁵

²² È chiaro che questa determinazione riprende una delle cosiddette finalità secondarie indicate dalla previgente legislazione al can. 1013 § 1.

²³ Cfr. il già ricordato can. 1061 § 1. Nella sua allocuzione alla Rota Romana per l'anno 2013 (della quale più sopra si sono dati riferimenti bibliografici precisi) Benedetto XVI collega il *bonum coniugum* appunto all'esercizio in modo umano della sessualità coniugale (non solo nel momento della consumazione), insieme alla salvaguardia del principio di parità fra i coniugi di cui al can. 1135 e alla osservanza del dovere di fedeltà. In AL 77 Francesco sembra ricondurre (in un passo più però descrittivo che propriamente di taglio normativo) il bene dei coniugi ai tradizionali *bona* del matrimonio: «Risulta particolarmente opportuno comprendere in chiave cristocentrica le proprietà naturali del matrimonio, che costituiscono il bene dei coniugi (*bonum coniugum*), che comprende l'unità, l'apertura alla vita, la fedeltà e l'indissolubilità, e all'interno del matrimonio cristiano anche l'aiuto reciproco nel cammino verso una più piena amicizia con il Signore».

²⁴ Cfr. il can. 1098.

²⁵ Cfr. lo stimolante "elogio" di Alcesti tracciato da F. D'AGOSTINO nel volume *Una filosofia della famiglia*, Milano 2003, pp. 34-36, dove Alcesti è definita una *eroina* del matrimonio maggiore persino della stessa Penelope. La tragedia di Euripide non è di univoca interpretazione, come ad esempio accenna F. M. PONTANI in *Euripide. Tutte le tragedie*, I, Roma 2003, pp. 22-23, anche se conclude: «Interpreti più sensibili hanno invece riconosciuto in quest'opera la tragicità del *pathos*, la piena intonazione dei personaggi minori, tenuti su un piano realistico e dominati dalla purissima figura della protagonista». Nella grande opera di M. POHLENZ, *La tragedia greca*, Brescia 1978, I, pp. 280-291 viene commentata la tragedia euripidea. Della protagonista Alcesti si dice: «Alcesti è un personaggio tragico veramente grande. Come Antigone ella dà la sua vita con un eroismo pieno di naturalezza» (p. 285). E, ancora: «Nell'opinione dominante del tempo [...] alla donna è negata la vera ἀρετή, il merito dell'uomo, e insieme anche la fama che a questi arride come premio. Sembra quasi una cosciente protesta a simile giudizio l'insistenza con cui in questo dramma si sottolinea che

Ma la capacità di donazione è implicita anche nella altra finalità istituzionale del matrimonio, cui si è fatto accenno nella prima tesi. Infatti l'apertura alla procreazione indica proprio il trascendimento di un amore individualistico, che trova nel figlio la sua concretizzazione personale. Da questo punto di vista sono emblematiche le pagine di Francesco in AL in tutto il capitolo IV, dal significativo titolo *L'amore che diventa fecondo*.

TERZA TESI: l'ordinamento matrimoniale canonico suppone *l'uomo come capace di amare trascendendo il livello istintivo ed emozionale dell'amore*.

Anche questa affermazione antropologica ha un valore educativo e preventivo notevoli, dal momento che è abbastanza agevole rendersi conto di come la riduzione dell'amore ai detti piani istintivo ed emotivo – se a tutta prima può sembrare magari seducente – espone però in realtà a frequenti delusioni e sofferenze. Non si tratta certo di sottovalutare o addirittura negare gli aspetti emotivi, istintivi dell'amore, ma di trascenderli integrandoli in un livello superiore dell'essere personale, quello dell'intelligenza, della volontà e quindi della libertà. Non è altro che quella dialettica di *eros* e *agape* su cui ha scritto delle pagine bellissime Benedetto XVI nella sua prima enciclica *Deus caritas est*: una dialettica dove i due elementi che la costituiscono sono inseparabili, ma anche dominati da quello di rango più alto nella sfera dell'umano: «[...] l'*eros* ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende».²⁶

Dove emerge ciò nel diritto matrimoniale canonico? Anzitutto nella definizione legale del consenso matrimoniale che si trova al can. 1057 § 2. Il consenso vi viene definito come *actus voluntatis*, una definizione che da un lato porta immediatamente sul piano della decisione consapevole e libera; dall'altro realizza il significato canonico dell'amore coniugale, inteso nel senso di una decisione responsabile di dedizione all'altra persona. Tale concetto canonico dell'amore coniugale si è chiarito nel dibattito canonistico degli anni '70 del secolo XX, soprattutto ad opera del grande Pontefice Paolo VI.²⁷ In sostanza: la dimensione *erotica* dell'amore, intesa come istinto e sentimento, ha un importante rilievo esistenziale che resta però pregiudiziale; è

Alcesti ha dato prova suprema di ἀφειρή, acquistando così fama in eterno a se stessa e al suo sesso» (p. 286).

²⁶ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 4.

²⁷ Cfr. l'enciclica *Humanae vitae*, n. 9, in *Enchiridion Vaticanum*, III, n. 595, che dà una definizione dell'amore coniugale chiaramente incentrata sulla libera e volontaria donazione di sé: «non agitur solum de mero vel naturae vel affectuum impetu, sed etiam ac praesertim de libero voluntatis actu». Cfr. anche l'allocuzione di Paolo VI alla Rota Romana per l'anno 1976 («AAS» 68 [1976], pp. 204-208), che affronta espressamente il tema del rilievo giuridico dell'amore coniugale.

la dimensione *agapica*, quella che si colloca sul piano della decisione e della dedizione, che entra nella sfera della moralità e del diritto, venendo appunto a coincidere con il consenso: ossia con l'atto di volontà attraverso il quale i coniugi si impegnano l'uno verso l'altro in un patto irrevocabile.

Questa affermazione ci consente di comprendere un secondo importante riscontro positivo della tesi formulata. Esso è costituito da quelle che il can. 1056 chiama le proprietà essenziali del matrimonio (si noti: di ogni matrimonio, non solo di quello dei cristiani) per indicare che tali caratteristiche appartengono alla sua struttura ontologica. Tali proprietà sono l'unità, che direttamente afferma il principio monogamico ma alla quale può essere ricondotto anche il dovere morale e giuridico della fedeltà; e l'indissolubilità. Quello che va colto con attenzione è che – nella concezione che presiede alle formulazioni canoniche di questi principi – tali proprietà non sono intese (come talvolta banalmente viene ritenuto) alla stregua di un limite, un condizionamento, un impoverimento, una 'tomba' dell'amore. Al contrario esse sono intese e proposte come un'esplicitazione di alcune esigenze intrinseche ed elevatissime dell'amore. Promettere un amore coniugale *ad tempus* oppure divisibile con più persone e non invece riservato esclusivamente al coniuge non appare, in altre parole, qualcosa di coerente con un concetto di amore non solo erotico ma anche agapico. Benedetto XVI nella *Deus caritas est* ha espresso molto bene questi concetti: «in un orientamento fondato nella creazione, l'*eros* rimanda l'uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così, e solo così, si realizza la sua intima destinazione. All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo nesso strettissimo tra *eros* e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa».²⁸

Al tema della unità e della fedeltà Francesco ha dedicato la sua allocuzione alla Rota Romana del 29 gennaio 2019,²⁹ dove esse vengono indicate come «obblighi giuridici di ogni unione coniugale», anche se da parte dei battezzati devono essere vissute come «epifania della fede battesimale». Si tratta di quel peculiare e ulteriore grado di impegno morale che dette proprietà acquisiscono nel matrimonio cristiano *ratione sacramenti*, come si esprime il can. 1056. Siamo dunque di fronte, in altre parole, a un dato antropologico di base che viene riletto e approfondito alla luce della fede.

Ma ancora di più in AL l'impegno di esclusività e di fedeltà vengono chiaramente proposti e giustificati (cfr. 34) e tutto il capitolo IV di AL, dedicato a

²⁸ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 11.

²⁹ Non è ancora disponibile in rete il relativo fascicolo di «AAS».

L'amore nel matrimonio, può essere letto in questa chiave e mette conto riportare un passo dal valore emblematico, relativo a quella che il Papa definisce come *esclusività indissolubile* (quasi una sintesi di unità-fedeltà e indissolubilità) della quale ancora una volta il fondamento naturale viene evidenziato: «il matrimonio aggiunge a tutto questo un'esclusività indissolubile, che si esprime nel progetto stabile di condividere e costruire insieme tutta l'esistenza. Siamo sinceri e riconosciamo i segni della realtà: chi è innamorato non progetta che tale relazione possa essere solo per un periodo di tempo, chi vive intensamente la gioia di sposarsi non pensa a qualcosa di passeggero; coloro che accompagnano la celebrazione di un'unione piena d'amore, anche se fragile, sperano che possa durare nel tempo; i figli non solo desiderano che i loro genitori si amino, ma anche che siano fedeli e rimangano sempre uniti. Questi e altri segni mostrano che nella stessa natura dell'amore coniugale vi è l'apertura al definitivo. L'unione che si cristallizza nella promessa matrimoniale per sempre, è più che una formalità sociale o una tradizione, perché si radica nelle inclinazioni spontanee della persona umana; e, per i credenti, è un'alleanza davanti a Dio che esige fedeltà» (AL 123).

QUARTA TESI: l'uomo normale – ossia la persona comune, ordinaria, imperfetta e limitata – è comunque, ossia anche in quanto tale, capace di realizzare gli ideali sin qui richiamati.

Si tratta di una prospettiva di grande saggezza: da un lato coltiva un atteggiamento fiducioso verso le capacità umane; dall'altro le considera con realismo, evitando la tentazione di una visione elitaria della persona stessa e del matrimonio; una tentazione in cui può essere facile cadere in buona fede ma che può avere delle conseguenze perniciose. Ad esempio sulla programmazione dell'accompagnamento pastorale previo alle nozze,³⁰ oppure sulle modalità di interpretare le normali fatiche della vita matrimoniale.³¹

Ma come trova ingresso nell'ordinamento matrimoniale canonico questo fiducioso realismo nei confronti della persona umana? Anzitutto attraverso la presunzione della capacità matrimoniale del contraente, affermata dal can. 1058; una disposizione indicata dai commentatori come una gloria del diritto ecclesiale, che si è con questa regola costantemente opposto alle discriminazioni antiche e recenti quanto alla possibilità di sposarsi, fondate che fossero su motivi razziali, sociali o di altra natura. E poi con la conseguente presunzione della validità del matrimonio contratto, anche se non ben riuscito, fino a prova certa del contrario. Si tratta del *favor iuris* attribuito

³⁰ Un accompagnamento, ad ulteriore esempio, fortemente enfatizzato e "spiritualizzato", che trascuri una realistica attivazione delle risorse umane presenti nei nubendi.

³¹ Ad esempio leggendole immediatamente come una prova della radicale inattitudine dei soggetti allo stato coniugale, mettendo quindi in discussione la validità del patto nuziale celebrato.

al matrimonio, di cui al can. 1060 e circa il quale Giovanni Paolo II ha speso delle parole di grande profondità,³² mostrandone cioè non solo le ragioni di utilità sociale (la funzionalità, cioè, alla certezza dei rapporti giuridici) ma anche il fondamento antropologico.

Ancora, la visione fiduciosamente realistica della persona umana, viene normativamente concretizzata attraverso la riserva a una legge emanata dalla sola Suprema Autorità ecclesiale della possibilità di dichiarazione o costituzione di impedimenti dirimenti il matrimonio,³³ come precisato al can. 1075; impedimenti la cui ermeneutica dovrà poi assoggettarsi al criterio della interpretazione cosiddetta stretta, come chiarito al can. 18, una delle norme che appunto dettano i criteri interpretativi delle leggi canoniche. A solo titolo di esempio, in quanto appena detto trova giustificazione il limite posto all'impedimento di età,³⁴ stabilito così in basso proprio per non rischiare di coartare più del dovuto lo *ius connubii*, tenuto anche conto della diffusione mondiale dell'ordinamento canonico.

Un analogo discorso deve effettuarsi a proposito della capacità naturale della persona al matrimonio, che il diritto vigente analizza e regola soprattutto dal punto di vista dei requisiti psichici. Il can. 1095 richiede infatti: a) che il soggetto possa fruire di un sufficiente uso di ragione; b) che non sia affetto da una grave mancanza di discrezione di giudizio, concetto quest'ultimo che deve intendersi come la valutazione critica almeno minimale dei diritti e doveri dello stato coniugale e come la sufficiente capacità di auto-determinarsi nella scelta di farsene carico; e, infine, c) che il contraente sia radicalmente in grado di adempiere gli obblighi essenziali del matrimonio e, quindi, idoneo a farsene carico a titolo di dovere giudico, perché *impossibile nulla obligatio*. Come è noto a tutti coloro che lavorano nel campo dei processi matrimoniali canonici, questa norma ha prestato il fianco a interpretazioni estensive e massive, che hanno condotto progressivamente la giurisprudenza di riferimento e lo stesso Legislatore a chiarire i criteri per una loro applicazione non abusiva. In sintesi, per poter riconoscere un'autentica incapacità psichica al matrimonio – in qualsiasi delle sue fattispecie normative, quelle inerenti all'atto del consenso come tale e quella invece concernente l'idoneità radicale allo stato coniugale – occorre reperire nel soggetto una seria forma di anomalia che incida in modo sostanziale sulle

³² Cfr. l'*Allocuzione* alla Rota Romana del 29 gennaio 2004, «AAS» 96 (2004), pp. 348-352.

³³ In concreto al solo Pontefice, in quanto la costituzione o dichiarazione di un impedimento da parte del Collegio dei vescovi in quanto tale, ancorché certo possibile, appare una modalità alquanto remota.

³⁴ Cfr. il can. 1083 § 1 e la tesi dottorale di A. GIRAUDO, *L'impedimento di età nel matrimonio canonico* (can. 1083). *Evoluzione storica e analisi delle problematiche attuali della dottrina e della prassi*, Roma 2007. Non va dimenticato che, sul piano della opportunità, le Conferenze episcopali possono stabilire – ma solo *ad liceitatem* – un livello di età maggiore.

sue facoltà naturali, l'intelligenza e la volontà.³⁵ Quello che a me preme sottolineare in questa sede è che la *ratio* di tale autorevole indicazione è proprio quella di salvaguardare la visione antropologica sottesa all'ordinamento; non certo altre ragioni, quali ad esempio la volontà politica di restringere *ex auctoritate* il numero delle dichiarazioni di nullità per incapacità psichica. A ciò vorrei però aggiungere un'altra considerazione, che mi appare appunto rilevante dal punto di vista antropologico. Le dette interpretazioni estensive del can. 1095 affermano talora di ispirarsi a una non meglio precisata visione personalistica. In realtà, tale affermazione non solo resta spesso assai generica e comunque inidonea a desumerne attendibili conseguenze giuridiche,³⁶ ma spesso espone al noto processo della eterogenesi dei fini. Ossia, riconoscendo con facilità come invalidante qualsiasi limitazione o non perfezione dell'essere umano ed estendendo quindi massivamente la classe delle persone incapaci, tale impostazione finisce di fatto per infliggere un *vulnus* alla persona proprio in ciò che le è più caratteristico, ossia la libertà e la responsabilità, che sussistono anche nel caso di errori o scelte sbagliate. Un personalismo, in altre parole, che tradisce e in qualche modo rimpicciolisce la persona e la sua responsabilità.

Naturalmente, la visione realistica della capacità matrimoniale della persona umana impone di non lasciar mancare un sostegno per quelle capacità giuridicamente sufficienti ma esistenzialmente migliorabili. Né mancano, nell'ordinamento positivo, indicazioni anche in questo senso.³⁷

QUINTA TESI: la persona umana ha il grande dono della libertà; va quindi tutelata nell'esercizio della sua libertà, che resta però sempre una libertà finita, storica.

³⁵ Cfr. le due allocuzioni alla Rota Romana di Giovanni Paolo II totalmente dedicate a questo tema, quella del 5 febbraio 1987, «AAS» 79 (1987), pp. 1453-1459 e quella del 25 gennaio 1988, «AAS» 80 (1988), pp. 1178-1185. Esse sono state riprese nella allocuzione di Benedetto XVI alla Rota Romana del 29 gennaio 2009, «AAS» 101 (2009), pp. 124-128.

³⁶ Di quale personalismo si tratta? Quello del primo a utilizzare tale termine, che pare sia stato Renouvier (nel 1903)? Quello dei personalisti pluralisti americani, animatori dal 1919 della rivista *The Personalist*? Oppure quello del personalismo religioso di G. Marcel e N. Berdiaev? Oppure quello degli sviluppi di tale ispirazione, con il personalismo sociale di E. Mounier, che fonda la rivista *Esprit* nel 1932, o con il personalismo ontologico del filosofo italiano L. Pareyson? Quanto poi alla impossibilità di trarre dall'ispirazione filosofica personalistica delle immediate prospettazioni giuridiche, Cfr. l'interessante articolo dell'uditore rotale G. ERLEBACH, *Quale visione del matrimonio: contrattualistica o personalistica?*, «In charitate iustitia» 15 (2007), pp. 33-53.

³⁷ Cfr. le indicazioni di cui al n. 4 del can. 1063, che possono trovare concretizzazione in un aiuto spirituale oppure maggiormente tecnicizzato, ad esempio psicologico. Anche lo stesso istituto della separazione cosiddetta *manente vinculo* (Cfr. cann. 1151-1155) può essere inteso come un temporaneo interrompersi della vita comune, in vista di rimuovere le difficoltà subentrate e riprendere, se possibile, la coabitazione. In merito a tale sostegno non si possono che richiamare le complesse e variegate indicazioni (nel senso che si rivolgono sia a momenti diversi, sia a situazioni differenti nella vita coniugale) che si trovano nel capitolo VI di AL.

È noto quanto il valore della libertà sia importante per la persona umana e come sia apprezzato nella nostra cultura,³⁸ che ne fa anzi uno dei suoi cardini e da più punti di vista: rivendicando libertà politica, di pensiero, religiosa, di iniziativa economica e sociale. Tanto grande è questo dono, tanto però esso è fragile e la persona può mancare in molti modi verso di esso. Quello su cui vorrei richiamare l'attenzione è la necessità del riconoscimento realistico dei limiti intrinseci, strutturali, della libertà umana, che è sempre in qualche modo condizionata, storicizzata, relativa, senza tuttavia cessare di essere tale. Solo al concetto di Dio si può ascrivere una libertà assoluta, ossia sciolta da vincoli o da condizionamenti. Per l'uomo, non è così: la sua educazione, la struttura della sua personalità, le sue vicende familiari ed esistenziali, le persone che gli stanno accanto, le sue stesse scelte precedenti, il contesto prossimo in cui egli agisce producono sempre qualche influenza sulle sue nuove decisioni, senza tuttavia necessariamente privarlo della libertà, come ad esempio potrebbe essere ritenuto laddove si abbracciassero impostazioni sostanzialmente deterministiche, che pure non mancano nel nostro orizzonte culturale. Occorre quindi grande rispetto e attenzione perché, anche da questo punto di vista, la libertà non venga contraddetta e negata.

Nell'ordinamento canonico, una norma di carattere programmatico (il can. 219) afferma la libertà che compete alla persona nella scelta dello stato di vita rispetto a *quacumque coactione*, ossia di fronte una vera e propria coazione, in qualsiasi modo essa venga effettuata. Nell'ambito poi del diritto matrimoniale sostanziale tale principio programmatico viene specificato prevedendo che la violenza fisica irresistibile incussa dall'esterno costituisce un difetto radicale del consenso;³⁹ mentre quella cosiddetta morale ne è un vizio, laddove però sia induttiva di un timore grave e indeclinabile.⁴⁰ Come già accennato, poi, anche una mancanza di libertà endogena acquista rilievo,⁴¹ laddove però ascrivibile a una seria forma di anomalia presente nella persona al momento del patto nuziale. In tal modo la legge cerca di proteggere una libertà realmente umana, nel senso che solo una motivazione davvero determinante – esterna o endogena che sia – priva la persona della libertà cosiddetta sostanziale (la stessa capacità di essere libero) o la limita gravemente nella sua libertà effettiva (ossia nell'esercizio concreto della libertà). Ciò appare coerente con l'insegnamento conciliare, che vede la libertà dell'uomo sostanzialmente lesa solo quando questo agisce «sub coeco impulsu interno vel sub mera externa coactione».⁴²

³⁸ Lo riconosce e dichiara con grande incisività GS 17.

³⁹ Cfr. la *vis* di cui al can. 1103, letto in combinazione col can. 125 § 1.

⁴⁰ Cfr. il *metus*, del quale al can. 1103.

⁴¹ Cfr. il significato secondario, già richiamato, del difetto di discrezione di giudizio, di cui al can. 1095, 2°.

⁴² GS 17.

In questo modo l'ordinamento matrimoniale afferma e tutela la libertà della persona, affrancandola da un impoverente concezione deterministica, ma anche dalla *ybris* di una libertà assoluta e super-omistica.

SESTA TESI: *la persona umana è strutturalmente aperta al riconoscimento della verità.*

Non ostante la presenza di quello che potrebbe essere chiamato pessimismo gnoseologico, che è la fondamentale radice di ogni relativismo e soggettivismo, è presente nell'uomo il desiderio di attingere una verità ultima e incontrovertibile. In fondo, anche l'affermare che la verità non esiste o è inconoscibile si presenta come un'affermazione veritativa, sulla base della quale si cerca poi di sviluppare – più o meno coerentemente con detta premessa – un sistema di pensiero o di comportamento. Il pensiero cristiano – che come quello classico, da Parmenide in avanti, riconosce un convenire di essere e pensiero – ritiene la persona umana capace della verità e fondamentalmente orientata verso di essa.

Alcuni istituti anche in campo matrimoniale concretizzano tale convincimento di fondo. In primo luogo la presunzione, stabilita dal can. 1101 § 1, di corrispondenza fra dichiarato e voluto nell'emissione del consenso matrimoniale. Il fondamento di tale presunzione non riposa solo sulla necessità di garantire la certezza dei rapporti giuridici; oppure sulla regola processuale fondamentale che chi afferma in giudizio qualcosa lo deve provare;⁴³ esigenze peraltro difficilmente rinunciabili. Il fondamento ultimo di tale presunzione è da collocare proprio nel rispetto per la sincerità della persona e nel riconoscimento del suo naturale orientamento alla verità. Ed è proprio per questo che tale presunzione deve essere riaffermata anche in un contesto secolarizzato, nel quale non sempre le esigenze della visione cristiana del matrimonio sembrano adeguatamente comprese anche da chi pure vi si accosta. Prevedere il contrario, ossia che le intenzioni dei contraenti siano difformi dal dichiarato (salvo dimostrarne la corrispondenza) vorrebbe dire decampare da quella visione antropologica, implicitamente affermando la persona come per natura insincera e aliena dalla verità.

Tale visione della persona nel suo strutturale rapporto con la verità trova espressione anche in un'altra norma, che è certo di spessore innovativo, anche se in realtà il suo contenuto non è così in discontinuità con il diritto previgente, come talora si afferma un po' retoricamente. Si tratta di una disciplina che ha lo scopo di ridurre il più possibile la discrepanza fra la cosiddetta verità processuale e la verità oggettiva, nel dichiarare o meno l'invalidità di un matrimonio. Tale disciplina attribuisce – si noti: pur in una materia per sé di diritti indisponibili – valore probatorio alle dichiarazioni giudiziali delle

⁴³ Cfr. il can. 1526.

parti,⁴⁴ anche *pro se et contra vinculum*, fino al riconoscimento della loro idoneità a costituire prova sufficiente, a condizione che tali dichiarazioni siano corroborate in modo pieno da indizi e circostanze di fatto, ossia in misura da indurre nel giudice la certezza morale sulla materia da definire.⁴⁵

In questo senso, anche la scelta dello strumento processuale come via per il raggiungimento della verifica della validità o meno di un matrimonio e la natura solo dichiarativa della relativa sentenza possono essere visti come l'espressione di questa tensione della persona verso la verità. Lo hanno sottolineato con forza gli ultimi Papi. Ad esempio, Benedetto XVI, nella sua prima allocuzione alla Rota Romana, nel mostrare come diritto e pastorale si incontrino nell'amore per la verità, ha affermato: «Il processo canonico di nullità del matrimonio costituisce essenzialmente uno strumento per accertare la verità sul vincolo coniugale. [...] lo scopo del processo è la dichiarazione della verità da parte di un terzo imparziale, dopo che è stata offerta alle parti pari opportunità di addurre argomentazioni e prove entro un adeguato spazio di discussione. [...] Di fondamentale importanza, anche in questa materia, è il rapporto fra ragione e fede. Se il processo risponde alla retta ragione, non può meravigliare il fatto che la Chiesa abbia adottato l'istituto processuale [...]». ⁴⁶ Lo strumento processuale, quindi, garantisce una ricerca della verità svolta non in modo individualistico, ma nella quale la coscienza si deve confrontare con la realtà e con la sua complessità (rappresentata dai punti di vista differenti che nel processo stesso vengono sostenuti), nonché

⁴⁴ Cfr. i cann. 1536 § 2 e 1678 § 1, nonché l'art. 180 DC.

⁴⁵ Circa la certezza morale, Cfr. il can. 1608 e le importanti precisazioni apportate da DC 247 sul concetto di certezza morale e, a solo titolo di esempio. P. BIANCHI, *La certezza morale e il libero convincimento del giudice*, in AA.VV., *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l'istruzione "Dignitas connubii"*. Parte prima: i principi, a cura di P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 2007, pp. 387-401. Sul valore probatorio delle dichiarazioni giudiziali delle parti un docente di questa Facoltà ha fornito molti contributi: M. A. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la prova testimoniale*, in *Quaestiones selectae de re matrimoniali ac processuali*, Città del Vaticano 2018, pp. 147-153, dove si trova anche la possibilità di ulteriori approfondimenti bibliografici specifici. Si tratta del più recente contributo dedicato da Ortiz al tema. Si veda anche il precedente – già a valle della riforma del 2015 – M. A. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la prudente valutazione della loro forza probatoria*, in *Ius et matrimonium II. Temi processuali e sostanziali alla luce del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, a cura di H. Franceschi, M. A. Ortiz, Roma 2017, pp. 219-277. Lo stesso autore si è però occupato anche in precedenza del nostro tema: si vedano M. A. ORTIZ, *Le dichiarazioni delle parti e la certezza morale*, «Ius Ecclesiae» 18 (2006), pp. 387-416; M. A. ORTIZ, *La valutazione delle dichiarazioni delle parti e della loro credibilità*, «Ius Ecclesiae» 19 (2007), pp. 157-175; M. A. ORTIZ, *La forza probatoria delle dichiarazioni delle parti nelle cause di nullità del matrimonio*, in *Verità del consenso e capacità di donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, a cura di H. Franceschi, M. A. Ortiz, Roma 2009, pp. 387-449. Ci si permette anche la indicazione di P. BIANCHI, *Il valore di prova delle dichiarazioni delle parti*, in *Coscienza e cause di nullità matrimoniale. Riflessioni di fondo e proposte operative*, a cura di E. Zanetti, Milano 2020, pp. 88-133.

⁴⁶ BENEDETTO XVI, *Allocuzione* 28 gennaio 2006 alla Rota Romana, «AAS» 98 (2006), p. 136.

con un'autorevole verifica ecclesiale, per quanto certo non infallibile e ricorribile nei modi dallo stesso diritto previsti. Ma la controprova più inequivoca della conferma della scelta della forma processuale per l'accertamento della eventuale invalidità del patto nuziale si ha nella stessa riforma processuale del 2015, dove il non utilizzo della via amministrativa viene giustificata nel fatto che «lo esiga la necessità di tutelare in massimo grado la verità del sacro vincolo: e ciò è esattamente assicurato dalle garanzie dell'ordine giudiziario». ⁴⁷

Nella stessa linea della apertura della persona alla verità può essere letta la allocuzione di Francesco alla Rota Romana per l'anno 2018, con la messa in luce della centralità della coscienza nell'operare di tutti i cristiani, senza tuttavia venir meno alla salvaguardia – come afferma citando Paolo VI – della *regula fidei*, in una appropriazione consapevole e personale presentata quasi come un catecumenato permanente. ⁴⁸

SETTIMA TESI: la persona umana è strutturalmente aperta verso la trascendenza, apertura che però non annulla bensì perfeziona la dimensione naturale della persona medesima.

Ciò viene espresso dall'affermazione, non solo teologica ma anche canonica, che la sacralità che va riconosciuta ad ogni matrimonio ⁴⁹ si perfeziona nel caso del valido matrimonio fra battezzati nella sacramentalità in senso proprio, nel senso della pertinenza del patto nuziale al settenario sacramentale. La sacralità e la sacramentalità del matrimonio, infatti, non consistono in un rito di carattere liturgico, che semmai esprime quella loro natura; bensì nel convincimento che nel matrimonio l'uomo trascende in qualche modo la dimensione puramente umana, incontrandosi con qualche cosa di ulteriore. La sacramentalità del matrimonio dei battezzati consiste nel manifestare che questo qualcosa di ulteriore non è una realtà indistinta o una semplice proiezione dell'umano (ad esempio una divinizzazione della sessualità, presente in alcune culture contemporanee a quella biblica), ma la presenza della forza salvifica di Cristo tramite il suo Spirito: ciò che il linguaggio teologico chiama la grazia.

Va sottolineato che la prima norma dedicata dal Codice canonico al matri-

⁴⁷ Dal proemio del motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* per la Chiesa latina.

⁴⁸ *Allocuzione* alla Rota Romana del 29 gennaio 2018, «AAS» 110 (2018), pp. 237-240, ma anche «Ius Ecclesiae» 30 (2018), pp. 367-370, con commento di M. DEL POZZO, *La centralità della coscienza nella verità del matrimonio*, pp. 370-380.

⁴⁹ È importante ribadire che, nella concezione e nella disciplina della Chiesa cattolica, ogni matrimonio celebrato con retta coscienza, anche da non battezzati, è ritenuto valido e caratterizzato da un'intrinseca dimensione sacra. Purtroppo, talvolta si constata la dimenticanza di un punto così importante anche da parte di persone dalle quali non ce la si aspetterebbe proprio (persino sacerdoti) e che ritengono che i soli matrimoni validi siano quelli celebrati in chiesa.

monio afferma proprio ciò: il valido matrimonio fra battezzati è, per dono di Cristo, sacramento (cfr. il can. 1055 § 1, nella sua affermazione principale). Questa affermazione ci consente anche di comprendere meglio il rapporto fra grazia e natura cui sopra accennavamo, nel senso che, come dicevano i classici del pensiero teologico, *gratia non destruit sed perficit naturam*. Infatti, se badiamo bene allo stesso testo normativo, comprendiamo come il matrimonio sacramentale non sia nulla di diverso, nei suoi contenuti essenziali, dal matrimonio naturale, dalla struttura ontologica del matrimonio. Non esistono, per la dottrina teologica e quindi per la disciplina canonica, due classi di matrimonio, oggettivamente diverse: una per i battezzati e un'altra per tutti gli altri esseri umani. La sacramentalità del matrimonio, in altre parole, non presuppone un matrimonio diverso da quello naturale, ma solo lo arricchisce di un dono speciale, che il Signore fa a coloro che sono uniti a lui col battesimo.

Questo è il significato dell'inseparabile coincidenza fra valido patto nuziale fra battezzati e matrimonio che viene affermata al § 2 del can. 1055. Per celebrare il sacramento del matrimonio i battezzati non debbono quindi adempiere qualche requisito in più rispetto al voler contrarre un valido matrimonio e, in questa leale volontà di accettare i contenuti del patto nuziale, l'insegnamento ufficiale della Chiesa vede anche una sufficiente disponibilità nei confronti della dimensione soprannaturale del matrimonio stesso.⁵⁰

⁵⁰ Il testo più chiaro in questa materia resta il n. 68 della Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio* (FC) emanata da Giovanni Paolo II nel 1981. In seguito vanno tenute presenti le allocuzioni di Giovanni Paolo II del 1° febbraio 2001, «AAS» 93 (2001), pp. 358-265 e del 30 gennaio 2003, «AAS» 95 (2003), pp. 393-397; quella di Benedetto XVI del 26 gennaio 2013, «AAS» 105 (2013), pp. 168-172; e quelle di Francesco. Queste ultime vanno lette nel loro complesso, perché solo da tale tipo di lettura si coglie in tutte le sue sfumature l'insegnamento del Papa. Si vedano le allocuzioni del 23 gennaio 2015, «AAS» 107 (2015), pp. 182-185, ma anche «Ius Ecclesiae» 27 (2015), pp. 465-467, con commento di M. GAS AIXENDRI, *Cultura, fede e conoscenza del matrimonio*, pp. 467-477; del 22 gennaio 2016, «AAS» 108 (2016), pp. 136-139, ma anche «Ius Ecclesiae» 28 (2016), pp. 417-419, con commento di M. GAS AIXENDRI, *Verità sulla famiglia, fede personale e validità del matrimonio*, pp. 419-428; del 21 gennaio 2017, «AAS» 109 (2017), pp. 146-150, ma anche «Ius Ecclesiae» 29 (2017), pp. 471-474, con commento di M. GAS AIXENDRI, *Tutelare la formazione del vincolo familiare. Apertura alla verità e fede di fronte alla validità del matrimonio*, pp. 475-489; del 25 gennaio 2020, con un accenno al tema del *deserto della fede* nella parte finale: non è ancora disponibile in rete il fascicolo di «AAS» nel quale è pubblicata la allocuzione. Dal punto di vista dottrinale, fra la moltissima produzione, cfr. anche H. FRANCESCHI, *La relazione tra battesimo, fede e matrimonio sacramentale*, in *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, a cura di O. Fumagalli Carulli, A. Sammassimo, Milano 2015, pp. 261-279. Si noti, per inciso, che il tema del rilievo della fede soggettiva sulla validità del patto nuziale, ripreso con dovizia di argomenti nella discussione sinodale del 2014, in pratica è scomparso negli sviluppi successivi, prova che non è stato possibile evidenziare un paradigma più capace, rispetto a quello tradizionale, di meglio coordinare tutte le istanze in gioco. Cfr. in merito anche il documento della Commissione Teologica Internazionale del dicembre 2019 sul tema della reciprocità fra fede e sacramenti

Senza voler semplificare la delicatezza e la complessità del tema – di grande spessore teologico e pastorale – della fede in rapporto ai sacramenti, si potrebbe dire che nel campo matrimoniale più che alla fede in senso soggettivo (il grado più o meno intenso di fede personale: la cosiddetta *fides qua*) si guarda alla fede in senso oggettivo (la *fides quae*), ossia appunto alla sincera volontà di contrarre un vero matrimonio, accogliendone lealmente tutti gli impegni.

L'altra strada, quella collocata sul versante soggettivo, comporta peraltro notevoli rischi: oltre a quelli già indicati dal Magistero,⁵¹ quello ad esempio di trasformare, alla fin fine, la sacramentalità del matrimonio da un dono in un onere: non il Signore che viene incontro e rimane⁵² coi cristiani che entrano rettamente intenzionati nello stato matrimoniale; ma un requisito in più che si dovrebbe adempiere per “meritare” quella caratteristica.

OTTAVA TESI: *la persona umana non è mai solo individuo*; non può mai essere considerata a prescindere dal suo rapporto con la collettività.

In effetti, non ostanti tendenze contrarie soprattutto nelle legislazioni civili, il matrimonio continua ad essere considerato dalla dottrina cattolica in senso non strettamente privatistico, bensì sottolineandone fortemente il rilievo di interesse pubblico. In questo senso appare significativo segnalare come il Concilio vaticano II parli dell'unione dell'uomo e della donna proprio come della prima manifestazione della socialità della persona umana.⁵³

Prova ‘positiva’ di tale considerazione pubblicistica è data anzitutto dal fatto che vi sia una disciplina complessiva anche canonica inerente al matrimonio, sia nel suo momento costitutivo sia quanto allo stato di vita coniugale. Tale prova è però offerta anche da altri istituti specifici che mettono in luce il rilievo che il matrimonio ha per la collettività e, per conseguenza, l'attenzione e la tutela che il diritto vi riserva.

In questa chiave possono essere lette sia la necessità di un'ammissione alle nozze da parte dell'autorità ecclesiale, ordinariamente del parroco;⁵⁴ sia

nella economia sacramentale, reperibile nella sezione dedicata alla CTI nel sito web della Santa Sede e che merita un adeguato approfondimento.

⁵¹ Cfr. sempre FC 68: soprattutto le inquietudini spirituali che una tale prospettiva potrebbe suscitare; oppure la contraddizione con la dottrina tradizionale della sacramentalità dei validi matrimoni di quegli acattolici che pur non ammettono il matrimonio quale sacramento.

⁵² Con queste belle immagini GS 48 allude agli effetti della sacramentalità.

⁵³ Cfr. GS 12, dove si leggono queste parole: «[...] Dio non creò l'uomo solitario: “fin da principio uomo e donna li creò” (Gen. 1, 27) e la loro unione costituisce la prima comunione di persone. L'uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti».

⁵⁴ Cfr. il can. 1067 e il cap. I del titolo del libro IV del Codice dedicato al matrimonio. Non si dimentichino anche un testo propriamente normativo dedicato nel 1990 a questa mate-

la conferma della necessità di una forma *ad validitatem* di celebrazione,⁵⁵ che oggi non obbedisce più tanto alla finalità di garantire la pubblicità o la prova dell'atto di celebrazione, quanto a quella di creare le premesse per una verifica e una preparazione previe alle nozze, nonché a quella di assicurare e promuovere una loro contestualizzazione ecclesiale. Nello stesso senso possono anche essere lette le norme che stabiliscono come la comunità ecclesiale, animata dai suoi Pastori,⁵⁶ debba offrire ai fedeli chiamati alla vita coniugale quella assistenza mediante la quale lo stato matrimoniale possa perseverare nello spirito cristiano e progredire in perfezione, attuando in questo modo in campo matrimoniale uno dei cosiddetti diritti fondamentali dei fedeli⁵⁷ che la codificazione vigente ha voluto indicare in modo programmatico.

L'ordinamento canonico, infine, non dimentica che il battezzato che contrae matrimonio non è solo membro della comunità cristiana, ma anche cittadino. Di qui anche il positivo riconoscimento delle competenze dell'autorità civile in campo matrimoniale, effettuato nel can. 1059 dal punto di vista normativo e nel can. 1671 § 2 dal punto di vista giurisdizionale.⁵⁸

★

È però il momento di concludere questo lavoro che, come ricordo, ha voluto essere solo un umile sguardo ricognitivo della normativa vigente, per desumerne ed esplicitarne le implicazioni antropologiche, lasciando ad altri

ria dalla Conferenza Episcopale Italiana: *Decreto generale sul matrimonio canonico*, «Notiziario CEI» 1990, pp. 259-279; come pure le disposizioni che altre Conferenze Episcopali o singoli Vescovi possono aver dato in merito.

⁵⁵ Cfr. cann. 1108 e ssg. Si veda in merito un recente studio sul significato della forma canonica di celebrazione delle nozze: I. LLORÈNS, *La "diakonia" de la forma del matrimonio. La forma canónica al servicio de la realidad matrimonial*, Pamplona 2020, p. 470, per quanto si metta in discussione la necessità di mantenere l'osservanza della forma come condizione di validità del patto nuziale.

⁵⁶ Cfr. i cann. 1063-1064. Cfr. anche la *Allocuzione* del 21 gennaio 2017 di Francesco alla Rota Romana, cit., p. 149, in merito all'aiuto da prestare soprattutto alle giovani coppie; così come la *allocuzione* di Francesco alla Rota Romana del 29 gennaio 2019, dove si legge: «I soggetti principali di questa formazione matrimoniale, in virtù del loro ufficio e ministero, sono i pastori; tuttavia, è quanto mai opportuno, anzi, necessario coinvolgere le comunità ecclesiali nelle loro diverse componenti, che sono corresponsabili di questa pastorale sotto la guida del Vescovo diocesano e del parroco. L'obbligo è quindi *in solidum*, con responsabilità primaria dei pastori e la partecipazione attiva della comunità nel promuovere il matrimonio e accompagnare le famiglie con il sostegno spirituale e formativo».

⁵⁷ Cfr. il can. 213.

⁵⁸ Per i cattolici italiani, ad esempio, la stessa forma concordataria della celebrazione delle nozze esprime questa consapevolezza. Il fedele è membro di due ordinamenti, diversi, indipendenti, ma non estranei o contrapposti: per questo è opportuno che il suo stato matrimoniale sia contestualmente, simultaneamente, riconosciuto da entrambi.

il più impegnativo lavoro costruttivo di una complessiva e sistematica antropologia del matrimonio dal punto di vista cristiano.

In ogni modo, anche se perfettibile e meglio formulabile, l'idea di persona umana che appare sottesa all'ordinamento matrimoniale canonico – quella di una persona armonicamente composta di corpo e di spirito; chiamata a realizzarsi in un amore responsabile e oblativo, non solo istintuale; ordinariamente capace e libera, non ostanti tutti i limiti dell'umano, di perseguire un simile ideale; aperta alla verità e alla trascendenza; in strutturale rapporto con la comunità – rappresenta qualcosa di bello, di vero, di valido e virtuoso, che merita quindi di essere conosciuto, approfondito e proposto ancora oggi. Come esorta il Papa in AL 35 «Come cristiani non possiamo rinunciare a proporre il matrimonio allo scopo di non contraddire la sensibilità attuale, per essere alla moda, o per sentimenti di inferiorità di fronte al degrado morale e umano. Staremmo privando il mondo dei valori che possiamo e dobbiamo offrire».

Spero dunque che questa riflessione possa rappresentare uno stimolo per i vostri studi, anche confermando – per tornare al ricordo dal quale sono partito – che nel diritto canonico è contenuta molta più teologia di quanto si potrebbe (superficialmente) pensare.